Verbum vitae
2 (2002), 19-30

DOBRA NOWINA U BRAM SAMARII
(2Krl 7)

Ks. Antoni Tronina

Szukając w księgach Starego Testamentu słownictwa przygotowującego terminologię „ewangelii", natrafiamy najpierw na hebrajski rzeczownik *besora*, „wiadomość" (2Sm 4,10;18,20.22.25.27; 2Krl 7,9). Poza tymi sześcioma formami rzeczownikowymi, rdzeń czasownikowy BSR zachodzi w Starym Testamencie 24 razy, zawsze w osnowie intensywnej *Piel*, „ogłosić nowinę"[1]. Już ten fakt pozwala przypuszczać, że etymologii rdzenia słownego należy szukać poza językiem hebrajskim. Faktycznie, w języku akadyjskim występuje zarówno rzeczownik *bussurtu* „wiadomość" (zła lub dobra) jak i czasownik *bussuru*, „przynieść wiadomość". W starych tekstach mitologicznych z Ugarit (XIV w. przed Chr.) ten sam czasownik wyraża przekazanie *dobrej* nowiny (KTU 1.4 V 26n; 10 III 34; 19 II 37).

Tradycja deuteronomistyczna (Sm – Krl) przekazała rzeczownik *besora* w jego pierwotnym znaczeniu świeckim, bez szczególnych konotacji teologicznych[2]. Oznacza on tam przyniesioną Dawidowi wiadomość o śmierci Saula (2Sm 4,10), a następnie Absaloma (2Sm 18,18-27). Tutaj zajmiemy się ostatnim z przytoczonych wyżej tekstów (2Krl 7). Chodzi w tym opowiadaniu o wydarzenia z życia Elizeusza, dokonane u schyłku IX wieku. Trudno ustalić

[1] Zob. D. J. A. Clines (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew.* Vol.I, Sheffield 1995, 276n.

[2] Na temat religijnego wymiaru tekstów kultowych i prorockich zob. O. Schilling, art. *bśr* w: Theol. W. A.T., Bd. I (1973) kol. 845-849.

dokładną chronologię tych wydarzeń, gdyż redaktor deuteronomistyczny kładł większy nacisk na kerygmat zawarty w czynach proroka, niż na ich uporządkowanie w czasie. Samo imię Elizeusza (hebr. *Elisza*, „Bóg zbawia") służy do ilustracji teologicznej prawdy o zbawieniu.

Militarna potęga Aramejczyków w IX wieku miała niewątpliwie wpływ na religijność Izraelitów. Tradycyjne motywy świętej wojny, wyjścia z Egiptu i podboju Kananu pozwoliły ludowi Bożemu zachować wiarę w zbawczą potęgę Jahwe nawet pod panowaniem Damaszku[3]. Opowiadania zawarte w 2 Krl 5-7 koncentrują się nie na postaci proroka, lecz poprzez niego wskazują na wyższość Jahwe ponad wszelką potęgę ziemską. Przedstawiony w tych rozdziałach materiał narracyjny nie stawia pytania o to, czy Jahwe może zbawić, ale w jaki sposób pragnie On ocalić swój lud. Treść tych rozdziałów można zaliczyć do dydaktycznych opowiadań o zbawieniu. „Jako takie, opowiadania te [...] ukazują głęboko zakorzenione orędzie teologiczne, zawarte w imieniu Elizeusza: *Bóg zbawia*"[4]. Rozdziały te nawiązują ponadto do wcześniejszej typologii Mojżesz – Jozue[5]. Elizeusz dopełnia dzieła „podboju", jakie zapoczątkował Eliasz[6].

Po tych uwagach wstępnych możemy przejść do refleksji nad opowiadaniem zawartym w 2 Krl 7, aby w nim szukać odpowiedzi na pytanie: czy warto zwiastować dobrą nowinę. Kontekst bliższy stanowi zbiór 2Krl 5-7, włączony pomiędzy dwa epizody dotyczące kobiety z Szunem, której syna wskrzesił Elizeusz (2 Krl 4 i 8). Akcja tamtych wydarzeń rozgrywa się na północy, na skraju doliny Jizreel; wydarzenia opisane w 2 Krl 5-7 mają miejsce w samej Samarii, stolicy państwa Omrydów. Tłem zgrupowanych

---

[3] R. D. Moore, *God Saves. Lessons from the Elisha Stories.* Sheffield 1990, 145.

[4] Moore, tamże, s. 147.

[5] Por. mój art. *Jozue – Jezus. Biblijna typologia zbawiciela,* VV 1(2002)Z.1, 41-56.

[6] Ph. E. Satterthwaite, T*he Elisha Narratives and Coherence of 2 Kings 2-8*, Tyndalle Bulletin 49(1998)1-28.

tu opowiadań są wojny syryjskie IX wieku. Pod względem literackim można tu wyróżnić dwie główne tradycje: wcześniejszą o „mężu Bożym" i późniejszą o „proroku Jahwe"[7]. Odpowiednikiem sceny z rozdziału 7 jest przy tym historia Naamana, wspomniana również w Nowym Testamencie (2Krl 5; Łk 4,27). Na celowe zestawienie redakcyjne obu historii wskazuje wspólna myśl teologiczna całej narracji. Wiara Naamana, „wodza (*śar*) wojska króla Aramu" (5,1) jest mianowicie przeciwstawieniem niewiary „tarczownika" (*szalisz*) króla Izraela (7,2). Obaj spełniają podobne funkcje wojskowe i noszą ten sam tytuł, choć jego dokładny sens jest niejasny[8].

Opowiadanie, o którym chcemy mówić, ukazuje potęgę słowa Bożego objawioną w cudotwórczej mocy proroka Elizeusza. Ten, który prosił Eliasza o „dwie części jego ducha" (2Krl 2,9), dokonał też według tradycji dwukrotnie więcej cudów niż jego mistrz. O ile bowiem Eliasz jest autorem ośmiu cudownych znaków, to w historii Elizeusza wylicza się ich szesnaście[9]. Opisany tu cud jest czternastym z kolei. Redaktor deuteronomistyczny w szerszy kontekst legendarny, którego tłem jest zbiór tragicznych wydarzeń dokonanych podczas oblężenia Samarii (2Krl 6,24-7,20). Trudno te wydarzenia umiejscowić dokładnie w czasie, gdyż opowiadanie nie wymienia imienia króla Izraela, który był ich negatywnym bohaterem. Niewiele też wyjaśnia umieszczone na początku imię króla Aramu, Ben-Hadad (6,24), gdyż władców syryjskich o tym imieniu było kilku[10]. Pominięcie

---

[7] Zob. T. Hergesel, *Eliasz i Elizeusz, „mężowie Boży" w służbie jahwizmu,* SYV 20(1982)nr 2, 25-45. Pierwszą tradycję omawia szczegółowo H. Skoczylas, *Il modello dell'uomo di Dio (isz ha-elohim) nel ciclo narrativo di Elia ed Eliseo (1Re 16,20 – 2Re 13,25)*, Roma 1989.

[8] Chodzi o zwrot hebr. *nisz'an 'al jad* (5,18 i 7,2.17), co BT tłumaczy: „na którego ramieniu opiera się (król)". Poza tym kontekstem zwrot ten nie pojawia się więcej w Starym Testamencie.

[9] Zob. A. Unterman, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich,* Warszawa 1994, 86.

[10] E. Lipiński (Aram et Israel du X au VIII siecle av. n. e., *Acta Antiqua* 27[1979]49-101, zwł. 85n) łączy wydarzenia tu opisane z inwazją asyryjską na Syrię w r. 803 przed Chr., kiedy królem Izraela był Joasz.

imienia króla izraelskiego miało zapewne uwypuklić rolę proroka Elizeusza i przesłanie zawarte w jego imieniu: „Bóg zbawia". Widać to już w pierwszej scenie omawianej perykopy (6,24-33). W obliczu straszliwego głodu, jaki towarzyszył oblężeniu Samarii, wiara króla izraelskiego wystawiona jest na najcięższą próbę.

„Kiedy król izraelski przechodził po murze, pewna kobieta zawołała do niego: *Wspomóż mnie* (*hoszi'a*), panie mój, królu! Odpowiedział: Pan ciebie nie wspomaga (*'al-joszi'ek*), z czego ja mam ciebie wspomóc (*hoszi'ek*)? Czy z klepiska lub z tłoczni?" (6,26n). Trzykrotne użycie czasownika *jasza'* w osnowie Hifil wskazuje wyraźnie na podstawową myśl religijną opowiadania: tylko Jahwe jest zbawcą swego ludu. Z drugiej strony, słowa króla dowodzą jego bezradności wobec tragedii oblężonego miasta i prowadzą ku krawędzi rozpaczy: „To nieszczęście pochodzi od Pana! Dlaczego mam jeszcze nadzieję pokładać w Panu" (6,33).

Po tych, niemal bluźnierczych, słowach króla zwróconych do proroka zaczyna się druga część opowiadania. Można ją podzielić na niemal identycznie brzmiące wstęp (7,1n) i zakończenie (7,16b-20), oraz część centralną (7,3-16a), będącą przedmiotem naszej refleksji teologicznej. Wstęp i zakończenie wskazują na silny kontrast pomiędzy wiarą Elizeusza a niewiarą królewskiego sługi, którego postawa jest diametralnie odmienna od postawy Naamana. Jego ironiczna uwaga (7,2: „Chociażby nawet Pan zrobił okna w niebiosach, czy mogłoby się spełnić to słowo?") zostanie przypomniana w zakończeniu całej sceny (7,19) na dowód potęgi zbawczej słowa Jahwe.

Wyraźna inkluzja spinająca całą narrację rozdziału siódmego nasuwa przypuszczenie, że również centralna część rozdziału zbudowana jest w sposób dośrodkowy[11]. Faktycznie, akcja właściwego opowiadania (7,3-16a) rozgrywa się

---

[11] O strukturach koncentrycznych, często stosowanych w narracji biblijnej, zob. R. Meynet, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, Kraków 2001 (Myśl teologiczna 30).

wokół decyzji podjętej przez trędowatych w obozie syryjskim (w. 9). Ważną rolę w strukturze teologicznej opowiadania pełni symbolika światła. Zdesperowani trędowaci decydują się „o zmierzchu" wejść do obozu. O tej samej porze (w.7) Aramejczycy opuszczają swój obóz, przekonani o nadejściu odsieczy dla Izraela. Pomiędzy tym zmierzchem a „brzaskiem poranka" (w.9) rozciąga się jednak noc zwątpienia (w.12). Wykorzystując wskazówki formalne i treściowe zawarte w narracji, cały rozdział 7 można podzielić na siedem jednostek tematycznych ułożonych koncentrycznie wokół pojęcia „dobrej nowiny":

A. „W bramie Samarii" (w. 1-2)
B. Trędowaci w obozie syryjskim (w.3-5)
C. Ucieczka wrogów (w. 6-8)
D. „Dzień radosnej nowiny" (w. 9-11)
C'. Nieufność króla (w.12)
B'. Izraelici w obozie syryjskim (w. 13-16a)
A'. „W bramie Samarii" (w. 16b-20).

Możemy teraz przytoczyć przekład[12] głównej części opowiadania (B – C – D – C' – B'), aby następnie rozważyć zawarte tam orędzie religijne.

„Czterech trędowatych znajdowało się u wejścia do bramy. Jeden do drugiego powiedział: Po co tutaj siedzimy, aż pomrzemy? Jeżeli powiemy: Chodźmy do miasta, a w mieście panuje głód, to tam umrzemy. A teraz – szybko – zbiegnijmy do obozu aramejskiego. Jeżeli nas pozostawią przy życiu, to będziemy żyli. Jeżeli zaś nas zabiją, to umrzemy. Powstali zatem o zmierzchu, aby wejść do obozu aramejskiego: a oto nie było tam nikogo.

Pan bowiem sprawił, że w obozie aramejskim usłyszano turkot rydwanów, tętent koni i wrzawę ogromnego wojska, tak iż mówili jeden do drugiego: Oto król izraelski najął przeciwko nam królów chittyckich i królów egipskich, aby ruszyli przeciwko nam. Powstali więc [Aramejczycy] i uciekli o zmierzchu, zostawiając swoje namioty, swoje

[12] Korzystamy tu z Biblii Tysiąclecia (wyd. 5) dla ułatwienia czytelnikowi śledzenia tekstu.

konie, swoje osły, obóz jak stał, i uciekli, aby ratować życie. Owi trędowaci zaś dotarli aż do krańca obozu, weszli do jakiegoś namiotu, jedli i pili. Następnie wynieśli stamtąd srebro, złoto i ubrania, które poszli ukryć. Potem wrócili, weszli do innego namiotu, wynieśli stamtąd łup, który poszli ukryć.

Wtedy powiedział jeden do drugiego: Nie postępujemy właściwie. Dzień dzisiejszy jest dniem radosnej nowiny, a my milczymy. Jeżeli będziemy zwlekali aż do brzasku porannego, to spotka nas kara. Dalej, chodźmy teraz i zanieśmy wieść do pałacu królewskiego. Poszli tam, zawołali na straże miasta i oznajmili im: Weszliśmy do obozu aramejskiego, lecz nie ma tam nikogo, nawet nie słychać żadnego głosu ludzkiego, tylko konie na uwięzi, osły na uwięzi i namioty jak stały. Strażnicy, nawołując się, zanieśli wieść do wnętrza pałacu królewskiego.

Król wstał w nocy i powiedział do sług swoich: Chcę wam wyjaśnić, co knują Aramejczycy przeciwko nam. Wiedzą, że głodujemy. Dlatego wyszli z obozu, aby się ukryć na polu, mówiąc: Kiedy wyjdą z miasta, przychwycimy ich żywych i wtargniemy do miasta.

Jeden ze sług jego odpowiedział: Niechże wezmą pięć pozostałych koni; z tymi, które tutaj pozostały żywe, będzie tak, jak z całym mnóstwem Izraela, które ginie. Poślijmy a zobaczymy. Wzięto więc dwa rydwany z końmi, które król wysłał za wojskiem aramejskim, polecając: Jedźcie i zbadajcie! Ruszyli za nimi aż do Jordanu. Oto cała droga pełna była szat i broni, które Aramejczycy porzucali podczas swej ucieczki. Posłańcy wrócili i powiadomili króla. Wówczas lud wyszedł i złupił obóz aramejski".

Zanim przejdziemy do właściwej egzegezy tekstu, zwróćmy jeszcze uwagę na słownictwo zawarte w tej części narracji. Termin „obóz (aramejski)" powtarza się tu dziesięciokrotnie, nadając spójność opowiadaniu. Czasownikiem dominującym w początkowych wersetach jest MWT, „umrzeć". W wierszach 3-4 występuje on aż pięciokrotnie, dla podkreślenia desperacji trędowatych. Natomiast dalsza część opowiadania charakteryzuje się pięciokrotnym użyciem czasownika NGD w osnowie przyczynowej: „oznaj-

mić, powiadomić" (7,9-12.15). W ten sposób redaktor deuteronomistyczny ukazał ważność głoszenia dobrej nowiny. Słowo Boże, przyjęte z wiarą, jest w stanie przeprowadzić ze śmierci do życia. Wyraził to wcześniej opis uzdrowienia Naamana[13]: dzięki swej wierze został on przywrócony do życia, podczas gdy jego trąd stał się udziałem niewiernego sługi proroka. Również nasza perykopa ukazuje podwójną skuteczność Bożego słowa: zbawczą dla wierzących i karzącą dla szydercy.

Jak już wspomniano, wprowadzeniem do przytoczonego tu opowiadania jest zakończenie rozdziału szóstego (2Krl 6,24-33). Ukazano w nim dramatyczną sytuację ludności w oblężonej Samarii. Głód jest tak wielki, że dwie kobiety zdecydowały się na zjedzenie swych niemowląt. Król Izraela na wieść o tym rozdziera szaty i postanawia zabić Elizeusza, uważając go za winnego całej tragedii. W odpowiedzi prorok uroczystą przysięgą zapowiada rychłą odmianę sytuacji: „Tak mówi Pan: Jutro o tej samej porze jedna sea najczystszej mąki będzie za jednego sykla, dwie sea jęczmienia też za jednego sykla – w bramie Samarii" (7,1). Zakończenie opowiadania powtarza dokładnie te słowa (w odwróconym szyku, aby uzyskać konstrukcję chiastyczną) na dowód wszechmocy słowa Pańskiego.

Druga wyrocznia męża Bożego ma charakter karcący. Szyderstwo dostojnika królewskiego[14], który ośmielił się zakwestionować zbawczą obietnicę, spotka się z natychmiastową ripostą: „Ty ujrzysz to na własne oczy, ale jeść z tego nie będziesz!" (7,2). Również i ta zapowiedź ma się wkrótce wypełnić ze zdumiewającą dokładnością (7,19n). Elizeusz został dzięki tej literackiej konstrukcji (inkluzja) ukazany jako pośrednik pomiędzy Bogiem a ludem Izraela. Niestety, słaba wiara króla okaże się przeszkodą w re-

---

[13] Wnikliwą analizę tej perykopy przeprowadziła E. Ehrlich, *O Naamanie w Starym i Nowym Testamencie (2Krl 5) w świetle analizy literackiej i jej implikacji*, w: *Studium Scripturae anima theologiae* (red. J. Chmiel i T. Matras), Kraków 1990, 64-79.

[14] Wzmianka o „oknach w niebiosach" nawiązuje zapewne do kananejskiego mitu o budowie pałacu Baala (KTU 1.4 VI 5-9).

alizacji posłannictwa proroka. Najważniejsze jednak, że w końcu objawi się zwycięska moc Boga, zapowiadana już samym imieniem Elizeusz („Bóg zbawia”)[15].

Właśnie wykazaniu tej prawdy teologicznej służy w zamyśle redaktora całe opowiadanie wplecione w tok narracji. Osoba Elizeusza zostaje teraz usunięta w cień, aby tym lepiej pokazać skuteczność słowa Pańskiego. Zwiastunami dobrej nowiny okażą się czterej trędowaci, którzy pierwsi odkryją radosną prawdę o ucieczce Aramejczyków. Prawo nie pozwalało trędowatym przebywać w mieście (Kpł 13,18nn). Musieli więc pozostawać w odosobnieniu, „poza obozem” (Lb 5,1-4), na ziemi niczyjej. Narracja rozpoczyna się od stwierdzenia, że spotkali się oni u wejścia do bramy miejskiej. Chodzi oczywiście o Samarię, stolicę królestwa rządzonego w IX wieku przez dynastię Omriego. Naprzeciw bramy miejskiej Aramejczycy rozbili obóz wojenny, pilnując, by nikt nie wydostał się na zewnątrz ani też nie wszedł do miasta.

Trędowaci wiedzieli dobrze o głodzie panującym wśród mieszkańców obleganej stolicy. Zupełnie zrezygnowani, jedyny ratunek dla siebie widzą w przejściu do obozu nieprzyjacielskiego, aby tam żebrać o chleb. Ich tragiczna sytuacja stanowi punkt wyjścia dla biblijnego narratora. Nie oznacza ona bowiem biernego oczekiwania na śmierć. Zamiast bezczynnie „siedzieć” (*jaszab)*, postanawiają więc „powstać” (*qum*), by udać się do obozu Aramejczyków. Czekają tylko „zmierzchu” (*neszef*); w mroku bowiem łatwiej im będzie zmylić czujność straży izraelskich. „Zmierzch” w symbolice biblijnej (por. Ps 119,147) jest czymś zupełnie innym niż „ciemność”, która stanowi wyraźnie sferę zła, zamkniętą na działanie Boga[16].

Opatrzność jednak sprawiła, że w tym samym czasie, pod osłoną zapadających ciemności, Aramejczycy opusz-

---

[15] Por. Ch. Conroy, *1-2 Samuel, 1-2 Kings*, Wilmington 1983, 206 (Old Testament Message).

[16] Zob. B. Kedar-Kopfstein, art. *neszef*, w: TWAT V(1986) kol. 673-676.

czają obóz. Słysząc bowiem „wrzawę ogromnego wojska” (w. 6) przekonani są o nagłej odsieczy oddziałów cudzoziemskich, spieszących z pomocą królowi Izraela. W opowiadaniach o wojnach Jahwe często pojawia się motyw pomieszania szyków nieprzyjacielskich przez cudowną interwencję Pana Zastępów (np. Sdz 4,15; 7,22; 1Sm 7,10; 14,15.20). Szukając historycznych podstaw paniki u bram Samarii, można wymienić walki Ben-Hadada III z sąsiednimi państewkami, powstałymi po upadku imperium hetyckiego[17]. Ważne jest w każdym razie, że to Jahwe sprawił niezwykłym zbiegiem okoliczności, iż właśnie trędowaci są pierwszymi odkrywcami radosnej nowiny: „oto nie było tam nikogo!” (w. 5). Zanim jednak dotarło to do ich świadomości, musiało upłynąć sporo czasu. Najpierw zajęli się oni plądrowaniem namiotów armii aramejskiej, która dopiero co opuściła w pośpiechu swój obóz. Dwukrotna wzmianka o ukryciu łupów (w.8) zdaje się nawiązywać do paralelnej historii Naamana (2Krl 5). Gechazi, sługa Elizeusza, połakomił się na skarby przywiezione przez wodza króla Aramu i ukrył je w domu. Ściągnął w ten sposób na siebie trąd Naamana, zgodnie z zapowiedzią męża Bożego (5,20-27). Tutaj sytuacja jest odmienna: trędowaci swą pierwotną chciwość zmyją przez zaniesienie dobrej nowiny do domu królewskiego.

Tak dochodzimy do jądra opowiadania, które redaktor deuteronomistyczny włączył w obszerny cykl mówiący o dziełach Elizeusza. Przyjrzyjmy się dokładniej strukturze tego centralnego segmentu (w. 9-11), aby dzięki temu lepiej uchwycić jego orędzie. Zwrot początkowy (9a: „powiedział jeden do drugiego”) jest nawiązaniem do pierwszej narady trędowatych (w. 3b). Wtedy powzięli oni decyzję udania się do obozu aramejskiego, teraz postanawiają wró-

---

[17] Tak sądzi np. G. Hentschel, *1-2 Könige*, Leipzig 1985, 168. Lipiński (art. cyt. w przyp. 10) wiąże to opowiadanie z inwazją władcy asyryjskiego Adad-Nirariego III przeciwko Syrii. Zamiast „królów egipskich” niektórzy wolą czytać: „władców Musri”, państewka w Azji Mniejszej.

cić do bramy miasta, by „zanieść wieść do pałacu królewskiego”. Ten zwrot z kolei, umieszczony na końcu w. 9 i 11, świadczy o inkluzji spinającej cały segment. Wiersz środkowy powtarza nie tylko ważny teologicznie czasownik NGD w osnowie Hifil („zanieść wieść, oznajmić”, ale również wiąże go z centralnym orędziem opowiadania: „nie ma tam nikogo!” Jak pamiętamy, było to pierwsze spostrzeżenie czterech trędowatych po wejściu do obozu (w.5). Dopiero teraz przychodzi im na myśl donieść królowi o swym odkryciu. Ta przełomowa decyzja wyrażona jest w opowiadaniu powtórzeniem formuły z wiersza 4b: „chodźmy teraz” (*‘atta leku*). Oznacza ona zmianę czasu w biblijnej narracji, a zatem początek przełomu i zapowiedź wyjścia z kryzysu.

„Radosna nowina” (w. 9: *besora*), którą zakomunikowali trędowaci strażom miejskim, jest jednak wystawiona na poważną próbę. „Noc” jej ogłoszenia symbolizuje brak wiary ze strony króla izraelskiego. „Doniesienie trędowatych jest zbyt piękne, by mogło być prawdziwe; władca podejrzewa podstęp syryjski”[18]. Zamiast przyjąć dobrą wieść, przyniesioną z obozu nieprzyjacielskiego, król przekazuje swym sługom wezwanie do ostrożności. Narrator biblijny użył tu ponownie czasownika NDG Hifil, jakby dla wyrażenia „złej nowiny”, której obawiał się król. Ta sama forma czasownikowa powróci po raz ostatni w zakończeniu tej sekcji opowiadania (w. 15b), tym razem już w sensie pozytywnym: „Posłańcy wrócili i powiadomili (*jaggidu*) króla”.

Odmiana tragicznej sytuacji stała się możliwa dzięki podsunięciu królowi dobrej rady przez jednego z dworzan (w. 13: *echad me ‘abadajw*). Podobnie jak w historii Naamana (5,3.13), rada sługi okazuje się zbawienna. Wysłannicy królewscy zaprzęgną ostatnie konie, jakie pozostały w mieście, i udadzą się na zwiady w kierunku Jordanu, czyli ku granicy państwa. Tym razem dobra nowina zostanie ostatecznie potwierdzona. Król musi uznać moc Bożego sło-

---

[18] Ch. T. Begg, w: *Katolicki Komentarz Biblijny* (red. R. E. Brown i in.), Warszawa 2001, 289.

wa, które spełnia się w tak niespodziewany sposób. Zakończenie tej sekcji (w.16a) w krótkich słowach ukazuje widzialny wymiar radosnej nowiny. Lud izraelski dopełni dzieła, jakie zapoczątkowali trędowaci w obozie nieprzyjacielskim.

Ostatnia sekcja opowiadania (w. 16b-20) niemal dosłownie powtórzy treść sekcji pierwszej (w.1-2). Nie pada tu wprawdzie imię Elizeusza, ale jest on wymieniony aż trzykrotnie jako „mąż Boży". To właśnie jego heroiczne zawierzenie Bogu pozwoliło na tak cudowny obrót spraw. Trędowaci okazali się tylko narzędziem w ręku Opatrzności. Dzięki temu, że zanieśli dobrą nowinę do miasta, ocalało ono od niechybnej zagłady. Narrator nie zanotował imion tych prekursorów działa ewangelizacji. Bezimienny pozostaje także doradca królewski, który odważył się zaproponować władcy, aby jednak zweryfikował słowa trędowatych. Poprzez ten zabieg literacki redaktor opowiadania przekazał ważną myśl religijną: charyzmat proroka, „męża Bożego", wymaga wsparcia przez prostą wiarę ludu. Natomiast epizod z niewierzącym tarczownikiem, zadeptanym w bramie na śmierć (w.20) ma stanowić przestrogę przed lekceważeniem słowa Jahwe.

Jeśli mamy dziś dać odpowiedź na pytanie: czy i jak głosić dobrą nowinę, możemy sięgnąć do kerygmatu deuteronomisty. W obrazowy sposób wyraził on przekonanie, że nie da się zatrzymać radosnej wieści tylko dla siebie. Program zawarty w imieniu Elizeusza („Bóg zbawia") jest realizowany w całym posłannictwie tego męża Bożego. Nawiązuje do niego również Nowy Testament, ilustrując zbawcze dzieło Chrystusa. Józef Łach zajął się w osobnej monografii cyklem opowieści o Elizeuszu. W podsumowaniu wyników swych badań zwrócił on uwagę na uniwersalistyczny wymiar zawartego tam orędzia. Warto na koniec przytoczyć ostatnie zdanie jego książki:

„Tak więc opowiadania biblijne o Elizeuszu w 1-2 Krl przez swój naczelny kerygmat Boga-Zbawcy wprowadzają w bramy NT, gdzie nowy lud Boży będzie składał się z *Żydów i pogan* (Rz 10,12) i gdzie wszyscy bez wyjątku będą mogli stawać się przez wiarę potomkami Abrahama

i dziedzicami tej obietnicy, którą stanowi zbawienie wszystkich narodów w Jezusie Chrystusie i w Jego Kościele (por. Łk 4,27nn)"[19].

Sommario

L'autore cercha una risposta approfondita alla domanda: se e come evangelizzare oggi? Il paradigmate biblico, preso dalla storia deuteronomistica, porta un contenuto sempre attuale: la fede della gente marginalizzata vale spesso piu che la forza militare. Non si puo contenere una buona notizia solamente per se stessi. Il profeta Eliseo, confessando con le sue parole e azioni la salvezza divina, sta sempre fino ad oggi come un segno della presenza protettrice di Dio.

Ks. Antoni Tronina
ul. Św. Barbary 41
42-200 Częstochowa

ANTONI TRONINA, ur. 1945, habilitacja na podstawie pracy Bóg przybywa z Synaju. Staroizraelskie formuły teofanijne a początki religii Izraela, Lublin 1989, prof. KUL w Katedrze Egzegezy Ksiąg Historycznych i Dydaktycznych Starego Testamentu na Wydziale Teologii KUL, wykładowca w WSD w Częstochowie.

---

[19] Bóg-Zbawca w biblijnych opowiadaniach o Elizeuszu. Szczecin-Warszawa 1987, 232.